مجلة قضايا اسلامية معاصرة
تصدر عن مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد
السنة السابعة - العدد 22 شتاء 2003م - 1423 هج
http://rifae.com/ar/node/30

افكار للمناقشة

استهلت مجلة قضايا اسلامية معاصرة مسارها بمحاولة تدشين تقاليد ثقافية غائبة أو مغيبة في مجتمعاتنا، وهي تقاليد تهتم باكتشاف الآخر، ومعرفة أفكاره ومقولاته، والسعي لمناقشته وحواره، لأن هذه التجربة الثقافية تحسب ان التنوع والاختلاف حالة بشرية، وهو أحد أبرز النواميس الساطعة في الحياة في كافة العصور، وان توحيد الناس على رؤية واحدة وموقف مشترك في كل قضية لم يتحقق أبدا، بالرغم من الجهود المختلفة التي انفقها المبشرون، والاباطرة، والسلاطين، واستخدام كل منهم للاسلوب الذي يراه بأنه الخيار الأمثل في استئصال التعددية والاختلاف.

وبغية ترسيخ تقاليد ثقافية تتوكأ على التعددية، وتعتبر تنوع الآراء حالة طبيعية، ولا تفزع من وجهات النظر المغايرة، واصلت هذه المجلة نشر الآراء المختلفة منذ عددها الأول، في سائر أبوابها، وخاصة باب «وجهان وقضية».

فكانت استجابة القراء مشجعة في الغالب على المضي في هذا الدرب، لكنّ قراء آخرين أبدوا امتعاضهم وخشيتهم من ذلك، لأن أية مطبوعة في نظرهم لابد ان تلتزم خطا محدداً، وتحارب، بلا هوادة، أية محاولة لإبداء أي تفسير، أو رأي لا يتطابق معه.

ومع احترام قضايا اسلامية معاصرة لوجهة النظر هذه، إلا انها تزعم ان النزعة الاقصائية في مجتمعاتنا تنطلق من هذا النوع من التفكير، وان هذه النزعة هي سبب الاستبداد السياسي، والافقار الفكري، وتعطيل فاعلية العقل في الاجتهاد والابداع.

وأول خطوة في تجاوز النزعة الاحادية الاقصائية، تتمثل في اختبار استعدادنا للاصغاء باهتمام وجدية للصوت الآخر، والرؤيا المغايرة، وقدرتنا على تأمل أفكار الغير، ومناقشتها. من هنا وجدت هذه الدورية أهمية فائقة لإضافة باب إلى أبوابها السابقة، وهو باب يستوعب افكارا للمناقشة، لا تتبناها قضايا اسلامية معاصرة، وانما تجدها تقارب مفاهيم موروثة وسائدة من منظور مختلف، وتفضي الى نتائج لا تحظى بالقبول والاعتراف، لدى معظم الباحثين في الدراسات الاسلامية، وهي تنشرها من أجل التفكير بها، والتعرف على اشكالياتها، وتقويمها، ومناقشتها، ونقدها.

مع خالص الشكر والامتنان لمترجم المجلة الأخ الأستاذ حيدر نجف، الذي يحرص على تعريب هذه النصوص ببيان يقدم النص للقارئ وكأنه مدون بالعربية.

المحرر

الذاتي والعرضي في الاديان

د. عبدالكريم سروش

هذه الدراسة، قمنا فيها اولا بتعريف العرضي (الشكل) والذاتي(المضمون). ثم صنفنا الشؤون والتعاليم الدينية الى فئتين؛ ذاتية وعرضية. العرضية هي تلك التي كان يمكن ان تكون بصورة اخرى، وذلك بخلاف الذاتية.

المسألة الأخرى التي عنيت بها هذه الدراسة هي المائز بين هذا التقسيم (ذاتي وعرضي) والتقسيمات الاخرى كالقشور واللباب، أو الطريقة والشريعة، وما الى ذلك.

ثم سيقت امثلة عديدة من ديوان المثنوي للرومي تمهيدا للدخول في صلب الموضوع. كما طرحت مجموعة من الاسئلة المهمة تثير في القارئ رغبة التدبر الاعمق في العرضيات وعلاقاتها الحساسة بالذات. ثم نوقشت الشؤون والتعاليم العرضية في الدين بشيء من التفصيل.

اول الشؤون العرضية في الدين الاسلامي هو لغته العربية، حيث كان بالامكان أن تعتمد لغة اخرى. والعرضي الثاني هو الثقافة العربية. أما العرضي الثالث فهو التصورات والتصديقات والنظريات والمفاهيم التي استخدمها الشارع. العرضي الرابع الاحداث التاريخية الواردة في الكتاب والسنة. والخامس اسئلة المؤمنين والكافرين والاجابات عنها. أما العرضي السادس فهو احكام الفقه والتشريعات الدينية. والعرضي السابع هو التحريفات والتزييفات التي ادخلت في الدين. والثامن درجة استيعاب من يخاطبهم

الدين. واختتمت الدراسة بتلخيص نهائي لما تضمنته، فحواه ان الاسلام (وغيره من الاديان) اسلام بذاتياته، لا باعراضه. والانتماء اليه رهن الالتزام بهذه الذاتيات والاعتقاد بها.[١]

اولا: احكام الذاتي والعرضي

لاحظوا الامثال الثلاثة في اللغات الفارسية والعربية والانجليزية:

أ: كحامل التوابل الى كرمان.

ب: كآخذ الفحم الحجري الى نيو كاسل.[٢]

ج: كناقل التمر الى البصرة.[٣]

المدلول الجوهري أو قل الروح المجردة (الذات) لهذه الامثال الثلاثة واحدة، بيد انها روح ارتدت ثلاثة ازياء مختلفة تتضمن الوان القوم الذين خاطوها وثقافتهم وجغرافيتهم ولغتهم. اما الشكل الاولي المجرد لهذه الروح فيجعلها عالمية لا وطن لها، لذا نقول عنها انها المحتوى الذاتي لتلك الامثال، وعن الازياء أنها المظهر العرضي للامثال.

وفيما يلي هذه الاحكام البسيطة المهمة للذاتي والعرضي، وللعلاقة بينهما:

١ـ قوام هذه الامثال وهوياتها بمحتواها الداخلي الثابت ومدلولها الجوهري، لا في مظهرها الخارجي المتغير ومعانيها السطحية.

٢ـ المظاهر العرضية تتلقى حالاتها من كثير من العوامل والظروف، وتظهر بوجوه واشكال جد متنوعة، ولا يتسنى عقلا تصور حد لتجلياتها وصورها.

٣ـ ليس ثمة روح (أو ذات) عارية، فالذات تعرض نفسها دوما في زي من الازياء أو وجه من الوجوه.

٤ـ مناط العرضي هو امكانية ظهوره بشكل آخر.

٥ـ بالرغم من ان الذاتيات لا تتحرر (عمليا) بأي حال من الاحوال من اعراض تغلفها، غير ان الخلط بين احكامها يؤدي الى العديد من المغالطات، من هنا كان التفكيك النظري بينهما فريضة علمية لابد منها.

٦ـ حينما نريد نقل ذاتي من ثقافة الى اخرى، فاننا نقوم بما يشبه الترجمة، أي ينبغي خلع حلة الثقافة الجديدة على هذا الذاتي، والا نقض الغرض وضاعت الذات، فالنقل الميكانيكي عملية عبثية غير منطقية، إذ لا معنى لـ «يأخذ الفحم الحجري الى نيوكاسل» في أسماع الايرانيين، إلا إذا ترجمناه الى «يأخذ الكمّون الى كرمان» أو ان يتعرف الايرانيون على ثقافة وجغرافيا القوم الذين يستعملون هذا المثل، بدرجة تخولهم تمييز الذاتي من العرضي، وفهم المثل فهما ثقافيا.

٧ـ تمتاز الاعراض بان اصالتها محلية دورية، وليست اصالة عالمية تاريخية.

ثانيا: الذاتي والعرضي والشريعة والطريقة والحقيقة

تعريف الدين والتدين بالقوالب الثلاثة: الشريعة والطريقة والحقيقة، أو الباطن والظاهر، أو القشور واللباب، رغم انه يشابه ظاهريا تقسيم المحتوى الديني الى ذاتي وعرضي، الا انها ليست في النهاية تقسيمات متماثلة، فالشريعة عند المتقدمين تعني احيانا الفقه والاحكام الدينية بالمعنى الاخص، بينما هي في التصنيف اعلاه مطلق العلم الديني، في مقابل الطريقة التي تفيد العمل الديني. والحقيقة لا تعني بواطن واسرار المعارف الدينية، بل بلوغ الغايات والنتائج، وتحقق الديانة في وجود الانسان، وتذوق طعم الايمان، وتبدل شخصية المؤمن، وتحوله الى الحال الدينية الاصيلة، وهذا ما يدل عليه الحديث المنسوب للرسول(ص): «الشريعة اقوالي، والطريقة افعالي، والحقيقة احوالي». كذلك فان ايضاحات وتشبيهات جلال الدين الرومي[٤] في مستهل الدفتر الخامس من المثنوي، تشير بصراحة الى هذا المعنى «والنتيجة هي ان الشريعة كتعلم علم السيمياء من كتاب أو استاذ، والطريقة هي استعمال الادوية وتسليطها على النحاس، أما الحقيقة فهي تحول النحاس الى ذهب. السيميائيون فرحون بعلم السيمياء، ويتبجحون بانهم عالمون بهذه القواعد، والعاملون بالسيمياء فرحون بعملهم والتزامهم. أما بالغو الحقيقة فيفرحون بها، ويبتهجون، لأنهم صاروا ذهبا، وتحرروا من علم السيمياء، والعمل باحكامه.. كما يمكن تمثيل الشريعة بعلم الطب، فتكون الطريقة هي الريجيم (البرنامج الغذائي) الذي يقتضيه الطب، أو تعاطي الادوية التي يصفها الطبيب،

أما الحقيقة فهي التعافي الابدي، والغنى عن علم الطب والعمل به... وبالتالي فالشريعة علم، والطريقة عمل، والحقيقة وصول الى الله »[٥]. لهذا ذهب العرفاء الى ان ظهور الحقائق يبطل الشرائع (لو ظهرت الحقائق لبطلت الشرائع). فبلوغ الحقائق ركوب على اجنحة الوصال، وغنى عن سلالم العلم والعمل.

وكذلك الحال بالنسبة لثنائية القشور واللباب، فاللباب ليس نواة المعارف والتعاليم الدينية ومركزها في مقابل قشورها وظواهرها، بل هي حالة ومرتبة رفيعة يصلها الانسان، وكل العلوم والاعمال والحلال والحرام والاوامر والنواهي، والفقه والاخلاق الدينية، بمثابة وسائل تتغيّا خلق هذه الحالة، أو هي قشور تحامي عنها.

من هذا المنطلق ايضا رأى الذين بلغوا الحقائق، واحرزوا الصحة والعافية وتحولوا الى ذهب خالص، ان صيانة الشريعة واجب للعامة وفي العامة. فهم الى جانب شجاعتهم في الخلوات، يؤكدون ان ترك الفرائض الشرعية، وخرق استار الديانة، ومخالفة السنن والمألوف العقيدي يزعزع سلامة المجتمع الديني، وينخر في السلوك الاخلاقي لعامة الناس. وابتناء على هذا يقول العارف الهندي عبدالقدوس غانغهي (كما ينقل محمد اقبال): «عرج الرسول الى السماء وعاد، واقسم بالله اني لو كنت مكانه لما عدت »[٦]. وكأن الشريعة والطريقة هما التدين الجماعي، بينما الحقيقة تدين فردي.

وهناك التقسيمات التي اوردها السيد حيدر الآملي فيما يتصل بالاسلام والايمان والايقان، وصنفها الى اسلام وايمان وايقان المبتدئين والمتوسطين والمنتهين.[٧] كل هذه تصنيفات لا صلة لها بالذاتي والعرضي في الاديان.

كذلك الحال بالنسبة لتقسيم التدين الى «مصلحي » و«معرفي » و«تجربي » كما طرحه كاتب السطور في مناسبة سابقة.[٨] فالذاتي والعرضي في الدين لا ينطبقان على أي من هذه التقسيمات.

اذ المراد هنا هو الدين ذاته، وليس المعرفة الدينية، ولا احوال المتدينين. هذا اولا.

وثانيا هو فرض في باب الدين (مقام الثبوت) يمكن استعماله كقبلية لفهم الدين (مقام الاثبات).

وثالثا المراد من العرضي كما ألمحنا هو الذي كان يمكن ان يصاغ بشكل آخر، على الرغم من ان الدين لا يخلو يوما من شكل أو عرض يتلبس به. وذاتي الدين تبعا لذلك هو ما ليس بعرضي، فلا يكون الدين بدونه دينا، وتغييره يفضي لإلغاء الدين، فذاتيات الاسلام ما لا يكون الاسلام بدونها اسلاما، وتغيرها يؤدي الى ظهور دين جديد.

ثالثا: هل هناك روح مشتركة بين الأديان؟

الوجود التاريخي للاديان امر مفروغ منه، أما وجود روح مشتركة بينها فليس بالامر القطعي، بل ان اثباته شبه مستحيل، فالاديان ليست جزئيات لكلي اسمه «الدين». وهي قبل ان تشترك ماهويا تتشابه عائليا (على حد تعبير فيتغشتاين) مثلها مثل افراد عائلة تتشابه عيونهم واشكالهم واجسامهم وخدودهم، الا انهم لا يشتركون بشيء. ان تعريف الدين بصيغة واحدة واجه علماء الدين بمثل هذه المعضلات الجسيمة، فخلعوا دروعهم ولم يتجاوزوا الاوصاف العامة للاديان. من هنا يقول كنتول سميث[٩] عالم الاديان الكندي المعروف: ينبغي التحدث عن اديان لا عن دين. والواقعيون (القائلون بالكليات) افقر من غيرهم في هذا المقام، ولا يمتلكون بضاعة يعرضونها، إذ ليس الدين كما هي الحيوانات والنباتات، ماهية من الماهيات له مقوماته وذاتياته المدرجة ضمنيا في تعريفه. وحتى لو كان له تعريف، فلأن الحد والتعريف بحسب المناطقة لا يقبل البرهان (باعتبار ان الحد والبرهان مشاركان في الاجزاء) يبقى التعريف الماهوي للدين ممارسة ذوقية غير برهانية. كذلك الحال بالنسبة لسائر التعاريف الفلسفية التي تعرف بها امور اخرى. والفينومينولوجيون (الظاهراتيون) الذين خاضوا في هذا الميدان منذ أمد، لم تكن حصيلة اعمالهم سوى كلام لا يسمن ولا يغني من جوع، وكانت نتائج افكارهم في نهاية المطاف فرضيات تنتهي بحيز جمع المعلومات،[١٠] ويعوزها الخوض في حقل اصدار الاحكام[١١] التي تصدق أو تكذب بمحك التجربة. يبقى التعريف التجربي (نوميناليستي) البعدي للدين، والمفضي في النهاية الى رأي فيتغنشتاين القائل بالاديان لا بالدين، حيث لا يرى للاديان عصارة واحدة تستخرج

منها، فهي كألعاب[١٢] كرة القدم والشطرنج وركوب الخيل والمصارعة و.. الخ، التي يؤكد فيتغنشتاين انها تبقى ألعابا، لا صورا مختلفة لـ «لعبة» لها حضورها في جميعها كنواة مشتركة.

على هذا، كان تناول ذاتيات الدين واعراضه بنحو قبلي، عبثا ومشقة لا طائل من ورائها. لا يعلم لحد الآن هل لابد لمفهوم الله من مساحة داخل الدين أم لا؟ وماذا عن التجارب غير المفسرة التي تعنّ للانسان ويكون الله موضوعها؟ وماذا عن الإله الشخصي، وكذلك قضايا المعاد والبعث، والاخلاق، والعبادات، والمناسك، والسياسة، والمعاملات، والعلوم، والفلسفة؟ أي الاديان اتخذناه نموذجا ألفينا الاديان الأخرى لا ترقى الى مكانته، أو انها تتعارض معه.

فكرة امتزاج الدين بالسياسة لدى المسلمين، تعني عند المسيحيين تلوث الدين بالدنيا، وابتعاده عن النقاء المنشود. والبوذية ليس فيها إله (أو ليس فيها تجربة مفسرة للإله) والهندوسية متعددة الآلهة، بينما الاسلام واليهودية (والمسيحية) اديان توحيدية.

وفي اليهودية شرائع واحكام، كما في الاسلام، بينما ليس في البوذية والمسيحية شريعة. والهندوس والبوذيون يعتقدون بالمعاد الدنيوي (التناسخ)، اما المسلمون واليهود والنصارى فيؤمنون بمعاد اخروي.

والإله يختلف من دين لآخر، إله اليهود اشد تعنتا، ودينهم احزم من المسيحية، والهها الفياض بعواطف الأبوة. وقد روي عن رسول الاسلام (ص) قوله: «انا ذو العينين» أي ان ديني فيه من سمات اليهودية شيء، ومن خصال المسيحية شيء. وواضح ان فرضية وجود كنز واحد وسط هذه الخرائب والتناقضات لا تقبل الدحض ابدا، لذلك فهي غير جديرة بالنظر. نعم، فريق من علماء الاجتماع والباحثين في شؤون الاديان، عرفوا الظواهر الدينية بانها ظواهر قدسية، والدين بأنه تركيبة من الرموز والاشياء والشخصيات المقدسة (شخصيات مقدسة، نصوص مقدسة، ازمنة وتواريخ مقدسة، اماكن وابنية مقدسة، احجار، ومياه، وجهات، وكلمات، واذكار، وصور، ومواريث مقدسة، و... الخ). واعتبروا تقسيم الامور والاحداث الى مقدسة وغير مقدسة، ومتعالية ومتدانية، من العناصر الجوهرية في الاديان. ورغم ان هذا التعريف يفسّر بكفاءة عالية

علمنة الأمور في الحياة المعاصرة، وسلخ القدسية عنها، الا أنه يكبو مع اول خطوة لتعريف الامر القدسي تعريفا دقيقا. هذا اولا.(١٣)

وثانيا: هو من الاقلية والقناعة والتواضع، بحيث يخلع حتى على السحر والكهانة لبوسا من الدين والرسالة.

وثالثا: ينخر اللباب ويقوضه، الى حد لا يبقى من ثمرة الدين سوى قشور سميكة.

ورابعا: حتى لو افترضناه مستساغا مقبولا، فهو لا يتعارض مع تقسيم التعاليم الدينية الى ذاتيات واعراض.

ايا كان، فاكتشاف الاعراض اوفر نتائج من تحري الذاتيات. ومحاولة اكتشاف العرضيات الخاصة بدين محدد انجع وانفع من تقصي عرضيات الاديان بوجه عام.

وعند البحث في اشكالية توقعاتنا من الدين، وكذلك الزامات ومقتضيات الادوات التي يستخدمها الدين، سنعود الى هذه الاشكالية لنسلط عليها اضواء جديدة، ولكن لا ننسى انه يمكن توسيع دائرة الاستفهامات والاسئلة اكثر من هذا، فمثلا يمكن ملامسة قضايا شرطية مخالفة للواقع كأن نسأل: ماذا لو لم يلتق شمس الدين وجلال الدين؟ وماذا كان سينزل بالرومي وبالمثنوي؟ ومادام المثنوي حصيلة رجاء حسام الدين (لاستدعاء سيدي وسندي ومعتمدي، ومكان الروح من جسدي، وذخيرة يومي وغدي... ابو الفضائل حسام الحق والدين...)(١٤) فلو لم يطلب حسام الدين من جلال الدين نظم المثنوي، فهل كان لهذا السفر ان يظهر الى النور؟ وهكذا وهلم جرا. وبعبارة اخرى وعلى نحو العموم، هل كان يمكن لكل الأمور ان تجري بطريقة اخرى؟ وهل جميع احداث التاريخ عرضية، وليس في التاريخ أي شيء ذاتي ضروري؟

لاريب ان الاجابة عن هذه الاسئلة متعذرة، من دون توفر على فلسفة تاريخ مدونة منقحة، فاما ان نرسم للتاريخ ـ على شاكلة هيغل ـ خارطة ضرورية ذاتية داخلية، تطرأ عليها بعض الاحوال العارضة، ويكون ابطال التاريخ وشخصياته ـ آلات لا حول لها ولا قوة تفرض عليهم المهام، فيخدمون اهداف آلهة التاريخ ومخططاتها، وينفذون اوامرها ودساتيرها، وبذا تتبدى شخصية كالرومي مجرد ارادة تاريخية، أو ان نعتبر

احداث التاريخ ممكنات تقبل التبديل، ليست اعراضا لأي ذات، ولا هي تطبيق لأي خطة، ولا مشيئة أي مدير، انما يحدث كل واحد منها بموجب علله السابقة، وبتغيير العلل يمكن تغيير المعلولات. ان تحديد مكانة «عنصر المصادفة» في التاريخ ومعناه وموقعه الدقيق، وتحليل الحتمية التاريخية (دترمينيسم هيستوريك) واصنافها واحكامها، معارف تسلط الضوء على منزلة الذاتي والعرضي في الاحداث، فدراسة القضايا الشرطية غير الواقعة،(١٥) وهي من المشاغل المحترمة القيمة للمؤرخين، والتي تساعدهم في تمييز الذاتي من العرضي، نافعة ايضا كما سنرى في تفكيك الذاتي والعرضي على صعيد الدين. هذه الاستفهامات توضح نقطة على جانب كبير من الاهمية، وهي اننا تحاشيا للوقوع في الخطأ والمغالطة، لابد ان نحدد مرجعية الذاتي والعرضي دائما، ففي خصوص المثنوي لدينا ذاتيات وعرضيات، وبخصوص الرومي كشخص ثمة ذاتيات واعراض اخرى، فبعد ان اصبح الرومي روميا، وراح ينبوع قريحته المتفجر يفتش له عن ذرائع ومناسبات للفوران والفيض، فولد المثنوي، لا مفر من القول ان لهذا المثنوي طبيعة، وله عوارض، فالعوارض يمكن ان تكون بشكل آخر مع الحفاظ على الطبيعة الجوهرية، أما الضرورات، والمصادفات التي افرزت المثنوي واظهرته الى النور، فاشكالية اخرى ينبغي معالجتها بشكل مستقل.

رابعا: الفرص والتضييقات التي تخلقها الأعراض للذات

ان سبيل الرومي يمر اضطرارا وسط احداث زمانه، وغاياته تتحقق بوسائل العصر وادواته، وعلى عينيه تستقر نظارات العصر بألوانها الخاصة. ومعنى هذا ان الوسائل والادوات عناصر عرضية، بما هي عصرية تزامنية، ربما تبدلت بتبدل العصر، مع ثبوت الغايات.

كما ان اللغة الفارسية، والاسلوب المنظوم، كليهما عرضي، مقارنة بتجارب الرومي وافكاره، أي ان مواد رسالته ممكنة العرض بصور وقوالب اخرى. كل هذا صحيح، بيد ان هاهنا مسألة جد دقيقة جديرة بكل تأمل وتدقيق، وهي ان الأعراض اعراض، لانها اولا لا تنبع من صميم الذات، انما تحمل عليها، وثانيا لانها تقبل التغيير والتبديل، أي

ان العرضي يمكن ان يعطي مكانه لعرضي آخر، من دون ان يطال الذات أي سوء أو تغيير، الا ان هذا لا يفيد ان الاعراض متساوية مع بعضها، وأن لها أحكاماً ومقتضيات واحدة.

وبعبارة ثانية: الاعراض بطروئها على الذات تستجلب فرصا لظهور الذات، أو تختطف منها فرصا، بيد ان هذه الفرص والتضييقات تختلف من عرض الى آخر.

الفارسية والتركية امران عرضيان بالنسبة للمثنوي، أي كان متاحا للمثنوي ان ينظم ويعرض بالتركية أو بالفارسية (أو بأي لغة اخرى) وللغة الفارسية مقتضيات وامكانات (من حيث قواعدها، وخزينها، وسابقتها، ورصيدها التاريخي، ومرونتها، وايفاؤها بالغرض، وغناها، وجمالها، وتراكيبها، وامثالها، ومفاهيمها و...الخ) ليست في اللغة التركية، وبالعكس.

وكذلك الكلام المنظوم يوفر فرصا، أو يسلب منه فرصا، بطريقة غير موجودة في السرد النثري، لذلك فإن الرومي باختياره الفارسية والكلام المنظوم اسلم نفسه مختارا لحتمية وجبر لا يمكن تخطيه، أو الفكاك من ربقته. وكذا الحال بالنسبة للغايات والمبادئ، أو الاهداف والوسائل، فالمقدمات المتباينة تنتهي بالسالك الى غايات متباينة (حتى لو بدت متشابهة أو واحدة). لذلك لا تحكم الغاية على كل وسيلة ممكنة بانها مجازة أو مفيدة. والبراهين المتفاوتة تثبت قضايا متفاوتة رغم انها قد تبدو قضايا متطابقة (مثال ذلك براهين التوحيد المختلفة، التي يثبت كل واحد منها إلها غير الذي يثبته البرهان الآخر).

ينبغي ان لا يفهم هذا الكلام موازرة لنظرية متطرفة ترى الترجمة من لغة الى اخرى عملية مستحيلة، وان الصورة منبعثة من الذات ومتحدة بها، وان ثمة اتحادا وثيقا واواصر لا تنفصم بين الشكل والمحتوى، والعبارة والمعنى، انما الكلام عن الفرص والتضييقات التي تخلقها الاعراض للذات، ليس الا. الاعراض لا تسبغ على الذات تعينا، انما تتيح لها مجالا تتجلى فيه، ولا هي تنبثق من الذات، بل تحمل عليها، والفرق بين الحالتين كبير.

نقطة اخرى تضاف الى النقاط السابقة فحواها انه بالرغم من ان المقدمة، والنتيجة، والوسيلة، والهدف، والشكل، والمحتوى، والصورة، والمضمون، عناصر لا تتجالس

بجوار بعضها جزافا، الا ان من الجائز اعتبار الصور والاشكال والوسائل عرضية، لانها ليست مقصودة بذاتها، انما تطلب تبعا لمطلوبات اخرى، ولذا فاللغة مثلا علاوة على انها تقبل البدائل، وليست من صميم أو جوهر الرسالة، فهي عرضية من وجه ثالث، وهو ان الغرض إذا تحقق من دون حاجة الى اللغة، فلن تستخدم اللغة، ولن تدعى للمساهمة في المشروع. وكذلك الحال فيما يتصل بالنظم الشعري، أو استعمال الامثال والقصص والمجازات، أو المسائل الطبية والفلكية في كتاب عرفاني كالمثنوي. جلي تماما ان مراد الرومي من نظم المثنوي لم يكن تعليم الطب أو الفلك، ومن هنا توجّب وفق هذا المناط اعتبار ما في المثنوي من هذه التعاليم أمورا عارضة، وفحص متانة هذا الكتاب لا بمقاييس العلوم آنذاك، بل بموازين الكشف والعرفان، لذلك حتى لو افترضنا الفقه، وعلم الزلازل، وعلم الحيوان، في عصر الرومي عناصر مساهمة ومؤثرة في مادة رسالته، ينبغي مع ذلك حسبانها عرضية، لأنها لم تكن مطلوبة بذاتها. ان معيار توقعاتنا هنا معيار ناجع محكم.

خامسا: مسالك تمييز ذاتيات الدين عن أعراضه

توفرت لدينا الآن ادوات وآليات كافية للولوج في حيّز الدين وتمحيصه والنظر فيه، بلحاظ التكون التدريجي والتاريخي للدين والنصوص الدينية، وتكسر وتشريح[١٦] هيكليته المتصلبة بمرور الزمن، وطرح قضايا شرطية كاذبة المقدم ومخالفة للواقع،[١٧] واستقراء مقاصد الشارع واستنباط علل الشرائع، واكتشاف وسائل فترة تكون الدين، والاحداث الدخيلة فيها، وتنقيح وتدوين توقعاتنا من الدين، واختبار قابلية أو عدم قابلية عناصر الشريعة للاستبدال، نسوق فيما يلي الاساليب والمسالك الرئيسة لتمييز ذاتيات الدين عن اعراضه:

أ: لا حاجة للاسهاب في ايضاح ان العربية هي العرض بعينه بالنسبة للنموذج الاسلامي، وستبدو هذه النقطة التي استصعب فهمها احد المستشرقين،[١٨] بديهية يسيرة في ضوء المقدمات المذكورة. كان يكفي ان يكون نبي الاسلام ايرانيا، او هنديا، او روميا، لتكون لغة دينه فارسية، أو سنسكريتية، أو لاتينية. والقدر المسلم به ان اللغة

العربية فرضت رحابها، وقيودها، واضواءها، وغموضها، وكل خصائصها على الوحي المحمدي، فالناي اذا تربع على شفتي عازف، لم يصدر من العازف الا ما يتلاءم وامكانات الناي.

بعض هذه الخصال تختص باللغة عموما، وقسم منها يختص باللغة العربية على وجه التحديد، فالمحكم والمتشابه، والمجاز والحقيقة، والنص والظاهر، و... الخ، ظواهر يمكن رصدها في جميع اللغات، ولا مفر من تطرقها الى النصوص والاقوال. أما تراكيب الجمل، والاشتقاقات، والخزين اللغوي، والثراء الادبي، في اللغة العربية، فهو من سمات ومميزات هذه اللغة، والتي انتفع منها الخطاب الاسلامي كافضل ما يكون، فمثلا عدم وجود لواحق للكلمات في اللغة العربية (خلافا للفارسية واللغات الهندواوربية عموما) قلّص مجال صناعة مفردات جديدة بشكل كبير،[١٩] لهذا نادرا ما تظهر مفاهيم جديدة في هذه اللغة.[٢٠]

ب: وليس لغة الاسلام عربية فحسب، بل ان ثقافته عربية ايضا، ولذا ليست لغته عرضية وحدها، بل ان ثقافته عرضية ايضا، بمعنى انها كان يمكن ان تكون (نظريا لا عمليا) على شاكلة اخرى. ابسط واوضح تجليات هذه الثقافة هي اللغة العربية، الا انها ذات اعماق وقمم تتجاوز يقينا حيّز اللغة، فالذروة تتبدى في استخدام مفاهيم وتصورات ترعرعت في احضان ثقافة العرب وتصوراتهم الكونية. ولا جدال ان مألوفات العرب، وسننهم، وعاداتهم، تحتل مساحة واسعة من ثقافتهم، فأن يذكر القرآن نساء الجنة بانهن حور، أي سوداوات العيون، ولسن زرقاوات العيون، وانهن يسكنّ الخيام ﴿**حور مقصورات في الخيام**﴾[٢١]، وان يوصي الناس الى النظر للابل وخلقتها ﴿**أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت**﴾[٢٢]، ويتحدث عن فاكهة المناطق الحارة التي عرفها العرب، كالموز ﴿**وطلح منضود**﴾[٢٣]، والتمر والرمان ﴿**فيهما فاكهة ونخل ورمان**﴾[٢٤]، والعنب ﴿**وعنبا وقضبا**﴾[٢٥]، والزيتون ﴿**وزيتونا ونخلا**﴾[٢٦]، والتين ﴿**والتين والزيتون**﴾[٢٧]، واستخدامه للتقويم القمري (شهر رمضان للصيام، وذي الحجة للحج، والاشهر الحرم للسلام، و...)، وحديثه عن قبيلة قريش ورحلاتها الصيفية

والشتوية، وذكره ابا لهب، وزوجته، والحبل الذي في جيدها، وتأشيره الى وجود اكواز، ووسائد، وبسط مذهّبة، في الجنة **﴿واكواب موضوعة * ونمارق مصفوفة * وزرابي مبثوثة﴾**[٢٨]، وتهويله فزع يوم القيامة باهمال الناس نوقهم الحبلى لعشرة اشهر **﴿واذا العشار عطلت﴾**[٢٩]، وحديثه عن وأد العرب للبنات **﴿وإذا الموؤدة سئلت بأي ذنب قتلت﴾**[٣٠]، و تشبيهه ألسنة نيران جهنم بإبل صفراء تميل للسواد **﴿انها ترمي بشرر كالقصر * كأنه جمالة صُفر﴾**[٣١]، وذكره الدواب التي يعرفها العرب، كالخيل، والابل، والحمير، والاسود، والفيلة، والخنازير، والافاعي، و... الخ، والادوات والحاجيات التي كانوا يستعملونها، من قبيل الصوف، والقطن، والكافور، وسلاسل الحديد التي طولها سبعون ذراعا، والحديد المنصهر، والكثير الكثير غيرها، مما يمكن ملاحظته في القرآن، والسنة المطهرة، كلها دلائل على ان اللون العربي، والرائحة العربية، والذوق، والدقة، والخلق، والعنف، والتقاليد، والعادات، والبيئة، والمعيشة العربية، احاطت النواة المركزية للفكر الاسلامي، كالغطاء الصلد. لا مراء في ان بعثة نبي الاسلام العظيم في بيئة اخرى، كانت ستصبغ وحيه وتعاليمه الشاقية بلون آخر، وتغنيه دون ان تنتقص مثقال ذرة من نور رسالته وفخامتها، عن الاشارة الى الحور، ووأد البنات، وقريش، وابي لهب، و...الخ، لا انه في هذه الحالة سيعرض لئالئ بلا اصداف، ورسالة عارية من أي لبوس خارجي، انما كانت ستخلع عليه ازياء ومظاهر اخرى، فيتحلى كلامه ورسالته بحلل مختلفة عما كان.

كذا الحال فيما يتعلق بالمفردات غير العربية في القرآن الكريم(عبرية، وحبشية، وفارسية، ويونانية، وسريانية، و...الخ)، وعددها غير قليل في كتاب الله، إذ انها تربو على الـ ٢٠٠ مفردة، مستقاة من لغات ولهجات فصيحة ومرسلة، استخدمتها القبائل والجماعات الدينية، وغير الدينية، القاطنة شبه الجزيرة العربية آنذاك، واستعملها مؤسس الشريعة الاسلامية أيضا، ومنها: مرجان، ياقوت، ابليس، صراط، سندس، استبرق، قسطاس، سرادق، سربال، زرابي، نمارق، سراج، جُناح، جهنم، فردوس، ابريق، كنز، اساطير، ابابيل، قنطار، قرطاس، مقاليد،[٣٢] و... الخ. وقد كان التعاطي،

والزيارات، والعلاقات السياسية، والحروب، والروابط الدينية بين العرب والاقوام الاخرى، اهم قنوات تسرب هذه المفردات الى اللغة العربية، ومنها الى نصوص الوحي. ولاشك ان القرآن لو نزل على قوم آخرين، وجغرافيا اخرى، وعلاقات سياسية تاريخية دينية مختلفة، لاختلف نوع هذه المصطلحات وكميتها وتواترها في الثقافة الاسلامية. وهكذا بالنسبة لقضية نزول القرآن بلهجة قريش، أو باللهجات السبع (سبعة احرف)، بحسب اختلاف الاحاديث والمحدثين، وهو شأن عرضي تماما، وممكن التبديل، وصنيعة الظروف التي احاطت نزول الوحي.

ج: يأتي الدين بتصديقات وتشريعات جديدة اكثر من ابداعه مفاهيم أو تصورات جديدة، فهو يقيم علاقات جديدة بين المفاهيم السابقة، فيبدل «الله غير موجود» الى «الله موجود»، ويقرر وجوب تقديم الاضاحي لله عوض تقديمها للاصنام، وينكر انوثة الملائكة، ويحرم عبادة الطاغوت، ويصدع بفقر الانسان، وغنى الخالق، و... الخ.

بتعبير آخر، يضع كل دين بما في ذلك الاسلام منظومة مفردات خاصة يستعملها، وهي مفردات متأثرة بلغة وثقافة البيئة، تقوم بينها علاقات جديدة، فتتغير مواقعها مما يفرز روابط داخلية وخارجية جديدة فيها (وكذلك الحال في العلوم والفلسفة). المفهوم المركزي الاول في منظومة المفردات الاسلامية هو «الله». وبقية المفردات انما تكتسب مواقعها في هذه المنظومة المعرفية بحسب علاقتها بهذا المحور، ومن ذلك يمكن الاشارة الى مفاهيم: الصبر، والشكر، والنعمة والمنعم، والتوكل، والتوبة، والزهد، والمعصية، والدعاء، والعبادة، والتقوى، والكفر، والاسلام، والايمان، والارتداد، والولاية، والتسبيح، والجهاد، والرسالة، والدعوة، والبشارة، والآية، والمغفرة، والرحمة، والحق، والباطل، والتسخير، والذكر، والطاهر، والنجس، والنصر، والسكينة، والانذار، والتبشير، والتزكية، والخشية، والهوى، والعذاب، والفسق، والعقل، والجهل، والهداية، والضلالة، والاخلاص، والربح، والخسارة، والشيطان، والملائكة، والجن، والاخلاق، والصراط، و...الخ، فهذه المفردات والمعاني كلها من صنع العرب، وحصيلة ثقافتهم، ورؤاهم الكونية، بيد انها اكتسبت في احضان الاسلام، وبارجاعها الى مرجع جديد، روحا وطعما آخر.

وبكلمة ثانية، شيّد نبي الاسلام بالاحجار التي وفرتها له الثقافة العربية صرحا جديدا، له صلاته طبعا بتلك الثقافة، وله تفوقه الجلي على الثقافات الاخرى، فقد كانت هذه المعاني المؤسلمة، على حد التعبير الدقيق للخبير الياباني في الثقافة الاسلامية توشي هيكو ايزوتسو، نصف شفافة، فهي ذات صلة بثقافة العرب، ولها هويتها القومية من ناحية، ومن ناحية ثانية نراها ترتدي الحلة الاسلاميةالقشيبة، داخلة عالما جديدا.[٣٣] ونصف الشفافية هذه هي التي تجلي بنحو شفاف كيف تحمل الثقافة القومية على اكتاف الاسلام.

للتمثيل خذ منظومتين فرعيتين من المفردات (أو منظومتين معرفيتين صغيرتين) لكلتيهما صلات وثيقة بنمط حياة العرب وسلوكهم الثقافي (واسلوب العيش القديم عموما)، كان العرب اصحاب تجارة من جهة، وسكان بادية من جهة ثانية، وقد كانت الحياة في الصحراء، والسفر في البوادي القاحلة، الخالية من أية علامات أو أمارات مائزة، والضياع والوقوع في اسر غول، أو قاطع طريق، والتعرض للغارات، والاعداء، والمبتزين، و...الخ، والتيه في الصحاري الشاسعة، أو الانحراف عن الطريق الصواب، والاستعانة بالنجوم في الليل، والهلاك في البادية، وعدم الوصول للمحل المقصود، والتأخر عن القافلة، والابتلاء بالاجهاد، والعطش، والبحث عن علامات الطرق، والتورط في طرق بعيدة ملتوية، وبكلمة واحدة كانت المشقة، وعدم الأمان، والهلع العظيم، من سمات الحياة، والاسفار العربية آنذاك.

وقد وظف القرآن المفردات ذات العلاقة بالطرق ورموزها، للتعبير عمّا يتوخى من مفاهيم ومقاصد. وحسب قول ايزوتسو: «حتى القارئ الساذج يلاحظ أن القرآن من أوله الى آخره زاخر بهذه المفردات».[٣٤]

وللقارئ أن يلاحظ منظومة المفردات القرآنية التالية: الصراط، السبيل، المستقيم، السوي، العوج، الهدى، الضلال، التيه، الرشاد، الغي، الشريعة، الدين، الطريقة، الزاد، وحتى الشيطان، كلها قوى تحف السبيل القويم وتحيطه.

لم يستخدم العرب هذه المجموعة من المعاني استخداما دينيا في يوم من الايام،

ولم يبادروا الى اصطناع نظام معرفي معنوي، انما اكتسبت هذه المعاني اتجاها جديدا داخل الوحي المحمدي، وبمحورية مفهوم الله. لقد وفر العرب المواد الاولية، وشيد النبي محمد(ص) بناء الهيا منح المواد السابقة شكلا ونظاما قشيبا. وقد كان استخدام هذه المواد الاولية والمعاني عاملا بالغ الاهمية في تقريب المدرسة الفكرية الجديدة، والنموذج المعرفي الاسلامي، الى اذهان العرب، وجعله ملموسا محسوسا بالنسبة اليهم، وكذلك في مخاطبتهم بلا حواجز، ولا موانع، الى درجة تصديقهم السريع للقول القرآني: ﴿ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مُدَّكر﴾.(٣٥)

لقد طويت اليوم صفحة ذلك الهلع من الطرق، والصعوبات الجمة التي كان يواجهها سكان الجزيرة العربية في ترحالهم، فلم تعد تلك المخاوف والمهالك ماثلة حيال المسافر في العصر الحديث، انما استجدت متاعب ومشكلات اخرى (جوازات السفر، تراخيص الدخول، الحدود الوطنية. حق الاقامة والعمل في بلد اجنبي، وما الى ذلك، مما لا ذكر له في الثقافة والمفردات الاسلامية، لأنه لم يكن آنذاك في اللغة والثقافة العربية).

لم يكن العرب اصحاب كتابة وكتب، فهم بحسب تعبير القرآن أميون، لذلك ومع ان الاسلام شريعة كتابية، الاّ انه لم يستخدم بشكل ملحوظ منظومة مفردات تتعلق بالكتابة، بدل منظومة مفردات الطرق والصراط، كأن ترد في القرآن مفردات من قبيل: الصواب، الخطأ، الخط الحسن، الخط الرديء، الامساك بالقلم، التصحيح والتنقيح، المحو، تعلم الكتابة، الكاتب، القارئ، الصحاف، الاستنساخ، التعلم (المقدرة على القراءة والكتابة)، الامية، القلم، الحبر، الورق، الشطب، كتابة الحواشي، التحريف، الوضع، وما الى ذلك. فهذه مفاهيم كان يمكن ان تشكل منظومة مفرداتية للتعبير عن الغايات الدينية، لكننا نعلم انه بالرغم من ذكر القرآن لمفردات القلم والكتاب والمداد و...الخ، بيد انها لم تتحول الى رموز معتمدة تشكل منظومة مفاهيمية بارزة، لأن مثل هذه المنظومة لابد ان تصدر عن ثقافة وتصورات قوم يعيشون الكتابة والكتب الى حد كبير، وهذا ما لم يكن عليه العرب في عصر النبي.

ولنلق نظرة الى منظومة المفردات التجارية في القرآن: الربح، الخسارة، التجارة،

القرض، الربا، البيع، الشراء، الاجر، وامثال هذه التعابير، فالله تعالى يشتري من المؤمنين اموالهم وانفسهم، وهو يسأل المؤمنين: ﴿هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم﴾ (الصف/١٠) و﴿الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم﴾ (البقرة/١٦)، وان الله يضاعف الاجر لمن يقرضه قرضا حسنا (البقرة/ ٢٤٥)، أي ان الربا مع الناس محظور، لكنه مسموح به مع الله، أو ان الله يقسم بالعصر أن الانسان لفي خسر (العصر/ ١ و٢)، والعديد من الآيات المشتملة على معان ومفردات من هذا القبيل.[٣٦]

يلاحظ ان القرآن زاخر بالتعابير التجارية والقوافلية، وقد استخدمت هذه المعاني والمفاهيم في هذين الحقلين الحياتيين من قبل الشارع، لتشكيل الطروحات التي يتوخاها، وتقريبها الى الاذهان. ويمكن تصور انواع اخرى من المنظومات والحقول جديرة بالحلول محل المنظومتين التجارية والقوافلية، الأ انها لم تستخدم من قبل الشارع، لاعتبارات تاريخية، وبيئية، وجغرافية، وثقافية.

وبهذا فنحن هنا حيال مجموعة من العرضيات، بالرغم من طابعها العرضي والخارجي الا انها اسهمت اسهاما كبيرا في تشكيل المحتوى الداخلي، والنفوذ الى النواة المركزية للديانة الاسلامية. ومع هذا فلا مجال للشك في انها عرضية، ما كان لها ان تبرز بهذا الشكل في بيئة اخرى وثقافة اخرى، مع بقاء الاسلام اسلاما، فالسؤال «ما هو الاسلام الخالص؟» قضية، وفكرة ان تعاليم الاسلام (وكل الاديان الاخرى) لم تطرح بشكل خالص أبدا، قضية اخرى. وللوصول الى الاولى لابد من خرق حجب الثانية. والسؤال المهم هو: كيف يمكن الوثوق ان كل الاستار قد ازيحت، ولم تعد ثمة أي حاجة لاجلاء الغبش والقشور عن الجوهر، لأنه تبدى بكل نقائه ورونقه الاصيل؟

د: ما تزال أمامنا نقطة أهم وأخطر. ذكرنا ان الدين جاء بتراكيب وتصديقات ومنظومات مفرداتية جديدة اكثر من اتيانه بتصورات جديدة. ونضيف هنا ان التصديقات (القضايا والعبارات) مقيدة باغلال التصورات (المفاهيم والمفردات). لذلك كان التوفر على تصورات معينة ومحدودة مقيدا لحركة التصديقات، تماما كما ان المواد الاولية تؤثر في شكل البناء ومتانته، وتقيد المهندس بقيود معينة، فتسلبه

حريته. معنى هذا الكلام ان لبوس الثقافة القومية (من لغة، وأذواق، واساليب حياة، ونقاط ضعف، وقوة عقلية وخيالية، وعادات وتقاليد، ومألوفات ومسلمات فكرية، وخزين لغوي ومفاهيمي) يضيّق على جسد العقيدة والفكر، ويخلع عليه نواقصه وكمالاته لا محالة، ويعيد خلط طينته جزما.

تشكيات العرفاء من ضيق اللغة حكاية قديمة معروفة، وكلمة جلال الدين الرومي «ليت للوجود لسانا يتكلم به» لسان حالهم جميعا. وهذا لا يختص بتجربة العرفاء، بل بالتجارب الدينية لكل الانبياء، فهم لم يسكتوا عما لا يقال وحسب، بل لم يستطيعوا الاعراب عما يقال بالنحو الذي كانوا يتمنون. بعبارة اخرى نقول: ان ثقافة العصر، ولغة القوم، هي التي ترسم حدود ما يقال وما لا يقال، قبل ان يحددها اصحاب المقال انفسهم.

أي برهان تجريبي أو عقلي، قبلي أو بعدي، اقيم على ان اللغة العربية مثلا تتوفر على اغنى المفردات، وابلغ الصور والبيانات، للتعبير عن ارفع المفاهيم، والطف التجارب. أو ان اعراف العرب وتقاليدهم توفر احسن الامثال والاستعارات والرموز، للافصاح عن ادق الافكار، أو ان التجارب الحياتية والذهنية (الحسية، والعقلية، والخيالية) للعرب، أفضل ما يمكن الكشف به عن اكبر قدر ممكن من الحقائق، وانها توفر خيرة القوالب المفاهيمية واللفظية، وان لغة العرب نمت وتكاملت في جميع الميادين (الشعرية، والعلمية، والفلسفية) بنسبة واحدة؟ ثم الم يترك التطور غير المتوازن للغة العربية، واكتظاظها بالتجارب المعيشية والمعرفية للعرب، وشحة خزينها المفرداتي والمفاهيمي، وعتمة أو شفافية اجزائها المختلفة، ألم يترك كل هذا آثارا وعتمة أو شفافية، وسعة أو ضيقا خالدا حتميا في التصورات والتصديقات الدينية، فيكون فقر هذه التصديقات وغناها، ولفها ونشرها، حالات مسبوقة بفقر وغنى ولف ونشر تلك التصورات؟ ثم ألا يمنح بسط التجارب الحياتية، والذهنية، واللغوية للاقوام اللاحقة، مراكب اسهل لراكب الديانة، فتساعد في بسط التجربة الدينية لصاحب الشريعة؟ ولو اتخذ الشارع الاسلامي لغة وثقافة اخرى، أفما كانت لشريعته اليوم رائحة وشاكلة اخرى؟ وهل يمكن اثبات ان عالم العرب ورؤاهم الكونية كانت خامات

افضل لصرح الدين، قياسا الى ما عند اليونانيين والروم والهنود؟

لا جدال في ان الاسلام لو نزل في اليونان أو الهند أو بلاد الروم بدل الحجاز، لكانت عرضيات الاسلام اليوناني والهندي المتغلغلة الى اعمق طبقات النواة المركزية، تختلف اختلافا كبيرا عن الاسلام العربي، ولوفرت الفلسفة اليونانية المتينة على سبيل المثال ادوات لغوية ومفاهيمية، ومنظومة مفرداتية خاصة لنبي الاسلام، تغيّر معالم خطابه، كما ان الاسلام الايراني، والهندي، والعربي، والاندونيسي، اليوم وبعد قرون من التحولات والتفاعلات، تمثل انماطا من الاسلام تختلف عن بعضها، بشهادة ادبياتها ونتاجاتها (الى جانب المشتركات فيما بينها)، ولا تقف هذه التباينات عند تخوم اللغة والظواهر، بل تمتد الى اعماق الوعي والثقافة الدينية. وهذه قضية اعمق بكثير من حكاية الرومي حول اولئك المتكلمين بلغات مختلفة، حينما كانوا يسمّون العنب بأسماء متفاوتة لفظيا، وهم لا يعلمون ان المعنى واحد، فتوهموا انهم مختلفون في مطاليبهم ومقاصدهم.

ان مهمة عالم الدين والمتخصص الاسلامي اليوم، تتمثل في إجراء مقارنات ذهنية، واختبارات فرضية، بين الخطابات الدينية المختلفة، المنتمية لمناخات ثقافية ـ تاريخية شتى، ومعرفة الاعراض المتوغلة الى الذات، عبر شتى القنوات المشروعة وغير المشروعة، لاجل اضفاء خصائصها على تلك الذات. ليست القضية هنا قضية قبض وبسط يطرأ على المعرفة الدينية قهريا، تبعا لاسئلة الزمان وعلومه، انما هي قضية قبض وبسط يتسرب الى جوهر الحقيقة الدينية، تبعا لاعراض العصر وسماته. وكلما كانت هذه الاعراض ادق واقرب الى الذات، واشد تفاعلا معها، والتصاقا بها، كلما كانت مهمة العالم بالدين أقدس، واكثر تشذيبا وتقليصا للمقدسات. للعرضيات دوما دور الستائر والشبابيك بنحو مزدوج، فهي تحجب الذات، بمقدار ما تكشف عنها، ووجودها ضروري، بنفس درجة ارتفاعها، ولا سبيل امامنا سوى الهروب من عرض الى عرض آخر.

هـ: تطرق النظريات العلمية (في الطب، والنجوم، و... الخ) الى الكتاب والسنة، هو الآخر حالة عرضية وليست حالة ذاتية، سواء كانت تلك النظريات صائبة، أو ذهبنا الى

تسامح صاحب الشريعة في صدقها وكذبها. هي امور عرضية على أي حال، فلا الشرع جاء لتعليم هذه المعارف، ولا هذا مما نتوقعه من الشرع، ولا الاستخدام الذرائعي لتلك النظريات ممارسة حتمية لا محيص منها.

فنظرية السماوات السبع البطليمية (وتمثل فهم جميع المفسرين المسلمين لآيات القرآن الخاصة بالسماوات السبع الى نهاية القرن التاسع عشر الميلادي) ليست من ذاتيات الاسلام، ولا هي الطريق الوحيد للافصاح عن أنعم الله وقدراته. وكان بوسع هذه النظرية ان تترك مكانها للنظريات الفلكية الجديدة، من دون أي مساس بالغرض الاصلي، والفوائد والنتائج النهائية المتوخاة. مهما كانت الاجابة عن السؤال: هل يجوز لدين الحق توظيف نظريات باطلة لتمرير اهدافه؟ فان عرضية هذه النظرية تبقى مسلمة، لا سبيل الى الريبة فيها، وفي استخدامها من قبل الوحي.[٣٧]

مراجعة سريعة لسفر واسع كـ «بحار الانوار» تدل على ان (عشرة مجلدات، من ١١٠ مجلدات) مخصصة لباب «السماء والعالم»، أو قل الطبيعيات والفلك. وتزدحم فيها روايات عن ائمة الدين حول الجن، والملائكة، والسحر، وضربة العين، واحوال الجمادات، والجواهر، والكواكب، وعدد الافلاك، والخسوف والكسوف، وطبقات الهواء، وقوس قزح، والرياح، والغيوم، والامطار، وسكون وحركة الارض، والاقاليم السبعة، وعلل الزلازل، واوصاف جسم الانسان، وكيفية تكون الانسان في الرحم، وحقيقة الأحلام، وعلاج امراض، كالحمى، واليرقان، والجنون، والصرع، والاختلالات الدماغية، وديدان الامعاء، ووجع المفاصل، وحصى المثانة، والبواسير، والبلغم، والعطش، والجذام، والبرص، وتعداد خواص النباتات، والفواكه، كالسنا، والعناب، والبنفسج، والهليلة، والبليلة، وطب النبي، وطب الرضا (الرسالة الذهبية التي يقال ان الامام الرضا(ع) كتبها للمأمون). وحتى لو كانت جميع هذه الروايات متواترة، وقطعية الصدور والدلالة، فيجب ان لا نشك في تعذر اعتبارها روايات دينية (فكيف ومعظمها اخبار آحاد ضعيفة غير معتمدة)؟ ذلك ان ما يرجوه المتدين من الدين لا يتمثل بتعلم الطب والفلك والطبيعيات، ولو لم يكن للنبي والامام الرضا طب النبي وطب الرضا، لما ثلم ذلك شيئا من قيادتهم الدينية، نبوة وامامة (كما لم يكن لسائر

الائمة مثل هذه النتاجات). أما وقد نسبت اليهم هذه الكتب (وهي نسبة جد مشكوك فيها) فينبغي ان لا نعدها من وظائفهم الدينية، ومهامهم المناطة بهم من قبل الله. وهذا هو معنى الأمر العرضي.

وما بين العلوم الطبيعية واختها الانسانية طريق قصير. أفلا تكون الطروحات الانسانية في الدين (سياسة، اقتصاد، ...) امورا عرضية شأنها شأن الطبيعيات؟ للإجابة ينبغي العودة الى اشكالية «توقعاتنا من الدين» والى تفكيك الجوانب التكليفية عن الجوانب التوصيفية.[٣٨] ولا بأس ان نستمع لابن خلدون وهو يؤكد عرضية الطب الديني، وماهية التوقعات الصحيحة من الدين، اذ يكتب: (وللبادية من أهل العمران طب يبنونه في غالب الأمر على تجربة قاصرة، على بعض الأشخاص، متوارثا عن مشايخ الحي وعجائزه... وكان عند العرب من هذا الطب كثير... والطب المنقول في الشرعيات من هذا القبيل، وليس من الوحي في شيء... فإنه صلى الله عليه وآله وسلم إنما بعث ليعلمنا الشرائع، ولم يبعث لتعريف الطب، ولا غيره من العاديات...).[٣٩]

ومن عرضيات الدين ايضا كافة الاسئلة، والقصص، والاحداث الواردة في القرآن والسنة، كالحروب، والخصومات، والخلافات، وحالات الايمان، والنفاق، والتهم والطعون، والشكاوى، والسؤال عن الاهلة، وذي القرنين، والساعة، والروح، والقتال في الاشهر الحرم، والمحيض، والانفال، والاشارة الى بعض الاشخاص، كأبي لهب وزوجته، أو زيد بن حارثة. وجلي ان كل هذه الامور كان يمكن ان تكون على نحو آخر. لو لم يكن ابو لهب، على سبيل المثال، أو لو كان مؤمنا، لما كانت سورة المسد. ولو سارت احداث معركة بدر (سورة آل عمران) والاحزاب (سورة الاحزاب) بنحو غير الذي كان، أو آلت الى عواقب غير التي وقعت، فلا جرم أن ذكرها في القرآن كان سيختلف عما نقرؤه اليوم. فلا وقوع تلك من ذاتيات الاسلام، ولا مسار أحداثها وتطوراتها، ولا ذكرها في القرآن، ولا اتهام عائشة من قبل نفر من المسيئين (سورة النور)، ولا احقاد ابي لهب وزوجته على الرسول (سورة المسد)، ولا السؤال عن قصة ذي القرنين (سورة الكهف)، ولا زواج النبي من زوجة زيد السابقة (الاحزاب)، ولا ما اشاعه المرجفون في المدينة (الاحزاب/ ٦٠)، ولا ردود افعال اليهود والمسيحيين

(البقرة)، كلها لم يكن خلو القرآن منها أو عدم وقوعها في التاريخ، ليخل في اصل الرسالة ونواتها المركزية. والآن وقد احتلت مكانها في التاريخ والقرآن، فيتعين ان لا تعد اكثر من اعراض، كان يمكن ان لا تكون، أو تكون على نحو آخر.

بعبارة اخرى كان يمكن ان يكون القرآن اكثر من مقداره الحالي أو اقل، ويبقى قرآنا، فالقرآن قرآن بذاتياته لا باعراضه. وطبعا ليس التأشير الى الاسئلة والاحداث وقفا على القرآن، فمثل هذه العرضيات غزيرة في السنة وروايات النبي وأئمة الدين، فالسؤال عن شأن ديني حول الميراث، وجواب الامام السادس الذي استند اليه الفقهاء في قضية ولاية الفقيه، مصداق لهذه الروايات.

إن دخول هذه الاعراض الى الدين يشي بهويته الديناميكية الحوارية، وينم عن تقدمه الى الامام، تواكبا مع احداث الزمن. والتجارب الحياتية للزعيم الديني، وتأثرا بها، وتأثيرا فيها، وكيف ان اتساع أو تقلص الدين (كمجموعة من الذاتيات والعرضيات) تتناسب مع طول أو قصر عمر النبي، وكثرة أو قلة تجاربه وردود افعاله (وكلها امور عرضية).[٤٠]

بيد ان لقضية الاستفسارات والاجابات الدينية اعماقا وابعادا اخرى قمينة بدراسات جادة. تحتوي الآيتان ١٠١ و١٠٢ من سورة المائدة نهيا وتحذيرا على جانب كبير من الأهمية: ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم عفا الله عنها والله غفور حليم ۞ قد سألها قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين**﴾ (المائدة/١٠١ ـ ١٠٢).

يرى صاحب تفسير الميزان ان النهي الوارد في هذه الآيات نهي عن احكام ومسائل فقهية فرعية، لا عن الأجل وباقي المجهولات الممقوتة اجاباتها غالبا. والروايات الواردة حول هاتين الآيتين تؤازر هذا التفسير. ينقل صاحب الميزان عن الدر المنثور: «اخرج ابن جرير وابو الشيخ وابن مردويه عن ابي هريرة، قال:خطبنا رسول الله(ص) فقال: يا ايها الناس، كتب الله عليكم الحج، فقام عكاشة بن محصن الأسدي، فقال: أفي كل عام يا رسول الله؟ قال: اما اني لو قلت: نعم لوجبت، ولو وجبت ثم تركتم لضللتم، اسكتوا عني ما سكت عنكم، فإنما هلك من كان قبلكم

بسؤالهم واختلافهم على انبيائهم، فأنزل الله ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم ﴾ الى آخر الآية».[٤١] ووردت هذه الحادثة في مجمع البيان وغيره من كتب الشيعة. ويروي الفيض الكاشاني في تفسير الصافي عن الامام علي(ع) قوله: «ان الله افترض عليكم الفرائض فلا تضيعوها، وحدَّ لكم حدودا فلا تعتدوها، ونهاكم عن أشياء فلا تنتهكوها، وسكت لكم عن أشياء، ولم يدعها نسيانا فلا تتكلفوها».[٤٢]

ويشير شاه ولي الله الدهلوي الى هذه الآية في كتابه المهم «حجة الله البالغة» في مسألة اسباب نزول الشرائع، ثم ينقل الرواية التالية عن الرسول الاكرم(ص):

«ان أعظم المسلمين في المسلمين جرما من سأل شيئا فحرم لأجل مسألته».[٤٣]

هذه الآيات والروايات تكشف بنحو مذهل عن عرضية بعض احكام الدين، وتشف عن ان الاستفهام ذاته قد يحرّم العمل أو يجعل تكليفا من التكاليف شاقا، لا انه مجرد تمهيد لبيان الحكم. وكأن السؤال يخلق التكليف لا يكشف عنه، ومع ان الله لا يريد وضع بعض الاحكام الشاقة والتكاليف المجهدة، لكن الناس إذا شاءوها وسألوا عنها، وضعت لهم وباتت جزءا من الدين، يضل من يخالفها ويكفر. وهذا يدل ان التنامي والتوسع التدريجي للدين، وتكاثف اجزائه على بعضها مع مرور الوقت، كان رهنا باعراض ومصادفات عديدة، وان الكثير من الأمور كان يمكن ان تغدو جزءا من الدين الا ان ذلك لم يحصل، وكثير من الأمور كان بالمقدور ان لا تكون من الدين، بيد انها اصبحت منه. وكم من الكفر والايمان ظهرا نتيجة معصية أو طاعة هذه الدساتير، التي كان يمكن ان لا ترى النور. صريح كلام القرآن ان قوما سألوها من قبلكم ثم لم يطيقوها فكفروا.

من هنا يمكن الخلوص الى ان بعض التراكمات والاورام السرطانية غير المتوازنة واللا محمودة التي ظهرت في الفقه (كعلم دنيوي بشري) كانت وليدة اسئلة ممنوعة، وقد افضت الى صنوف شتى من المرارة والعسرة، لا يرضى بها صاحب الشريعة.

ز: ها قد بلغنا مشارف الحديث عن عرضية الفقه. ان طائفة من الاحكام الفقهية والشرائع الدينية في بعض الاديان (ومنها الاسلام)، هي عرضية بالمعنى المذكور للعرضي، أي انها حصاد اسئلة تصادفية (وغير محبذة احيانا). كان يمكن ان لا تنبت

ولا تثمر تلك التشريعات، والقرآن الكريم يستوعب قسما من تلك الاسئلة والاجوبة وينهى عن قسم آخر.

على ان عرضية الفقه لا تتلخص في هذه النقطة، فالفقه عرضي بمعنيين آخرين على الأقل:

الاول: يستفاد من آراء الامام الغزالي.[٤٤] فهو يرى ان الفقهاء علماء دنيا، وعلمهم علم دنيوي، ولا يصنف الفقه في خانة العلوم الدينية، ولا يرى القلوب داخلة في ولاية الفقيه، فهو علم يعنى اولا بالصحة والفساد الصوري للاعمال، لا بالحوافز والنوايا الداخلية، وفيه ان الاسلام خوفا من السيف اسلام صحيح (حتى لو لم ينفع صاحبه مقدار شعرة في الآخرة)، والصلاة بلا حضور قلب، والمشوبة بألف خاطر باطل، والصيام المكدر بالبهتان، والكذب، والغيبة، كلها اعمال مقبولة، صحيحة، مجزية، ترفع التكليف، ولا تحتاج الى قضاء.

الـثاني: هو علم يسمح بانواع الحيل الشرعية، للهروب من التكاليف، بل يضحى احيانا علم الحيل.

الثالـث: (وباستثناء بعض العبادات الخاصة، كالحج، والصوم، و...) هو علم بقوانين ترمي الى حل الخصومات، وتكريس النظام في المجتمع، ولو ان الناس عملت بالعدل والانصاف، وانتهت عن الظلم والتعدي، لما كانت بها حاجة الى الفقه. وحل الخصومات، والفوضى، والتسيب، وتكريس العدل في هذا العالم، ليست من وجهة نظر الغزالي ممارسات مطلوبة دينيا بذاتها، فان لم تكن ثمة منفعة اخروية ترتجى من ورائها فلا شأن للشارع بها. وما هي فضيلة حياة حيوانية هانئة؟

بعبارة اخرى، لو لم تكن ثمة حياة اخروية تعقب الحياة الدنيا، لما احتجنا الى الدين والفقه الديني. إذ الغاية التي يتوخاها الشارع بذاتها هي السعادة الاخروية، ولكن بما ان تحقيق السعادة في العالم الآخر، والاستعداد للقاء الله ببهجة وسرور، يستلزم سكينة دنيوية، يعيشها العبد حتى يؤدي تكاليفه وعباداته، لذلك اولى الشارع الدنيا شيئا يسيرا من الاهتمام على نحو عرضي، فوضع قوانين «اقلية» لسياسة الخلق، وحل

الخصومات فيما بينهم، وصد العداوات والاعتداءات، وصيانة حرمة الدين، والعقل، والروح، والنسل، والمال.[٤٥]

يصرح الغزالي في احياء علوم الدين: «وتجردوا لفقه الدنيا الذي ما قُصِد به إلاّ دفع الشواغل عن القلوب، ليتفرغ لفقه الدين، فكان فقه الدنيا من الدين بواسطة هذا الفقه».[٤٦]

تقف آراء الغزالي على الضد تماما من كلام لفيف من المعاصرين الذين ينفقون آخرتهم ابتغاء دنياهم، ويعلّمون الناس ان ذكر الآخرة يصد الانسان عن التجاوز على حقوق الآخرين، في حين يذهب الغزالي الى ان الدنيا الخالية من التجاوز والاعتداءات تمهد الارضية لمعيشة مفعمة بالسعادة وحسن العاقبة في الآخرة.

ايا كان، فالمعنى الثاني للعرضية مستمد من افكار الشاه ولي الله الدهلوي، العارف والمحدث والمتكلم الهندي[٤٧]، وصاحب كتاب «حجة الله البالغة».[٤٨]

يستهل الدهلوي كتابه بمقدمات مطولة حول السنن الالهية، والسعادة، وحقيقة النبوة، و...الخ، ويثير هذا السؤال: لماذا اختصت بعض الشرائع بعصر وقوم دون غيرهما (باب اسباب نزول الشرائع الخاصة بعصر دون عصر وقوم دون قوم) ويكتب في الجواب: «اصل المسألة في هذه الآية القرآنية: ﴿كل الطعام كان حلا لبني إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه من قبل أن تنزل التوراة قل فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين﴾[٤٩]. تفسيرها ان يعقوب عليه السلام مرض مرضا شديدا، فنذر لئن عافاه الله ليحرمن على نفسه أحب الطعام والشراب اليه، فلما عوفي حرّم على نفسه لحوم الابل وألبانها، واقتدى به بنوه في تحريمها، ومضى على ذلك القرون، حتى أضمروا في نفوسهم التفريط في حق الأنبياء إن خالفوهم بأكلها، فنزل التوراة بالتحريم، ولما بيّن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه على ملة ابراهيم قالت اليهود: كيف يكون على ملته، وهو يأكل لحوم الابل وألبانها؟ فرد الله عليهم: ان كل الطعام كان حلا في الأصل، وانما حرمت الابل لعارض لحق باليهود... واعلم انه انما اختلفت شرائع الانبياء عليهم السلام لأسباب ومصالح، وذلك ان شعائر الله انما كانت شعائر لمعدات، وان المقادير يلاحظ في شرعها حال المكلفين وعاداتهم، فلما كانت أمزجة قوم نوح عليه السلام في غاية القوة والشدة، كما

نبه عليه الحق تعالى، استوجبوا ان يؤمروا بدوام الصوم، ليقاوم سورة بهيميتهم، ولما كانت أمزجة هذه الأمة ضعيفة نهوا عن ذلك، وكذلك لم يجعل الله تعالى الغنائم حلالا للأولين، وأحلها لنا، لما رأى ضعفنا... فمن عرف أصل الدين، وأسباب اختلاف المناهج، لم يكن عنده تغيير ولا تبديل، ولذلك نسبت الشرائع الى اقوامها... وكما ان العربي المتوجه الى شيء ليفعله، أو طريق ليسلكه اذا سمع لفظ راشد، أو نجيح، كان دليلا على حسن ما يستقبله، دون غير العربي... فكذلك يعتبر في الشرائع علوم مخزونة في القوم، واعتقادات كامنة فيهم، وعادات تتجارى فيهم... ان كثيرا من العادات والعلوم الكامنة يتفق فيها العرب، والعجم، وجميع سكان الاقاليم المعتدلة، وأهل الأمزجة القابلة للأخلاق الفاضلة... فتلك العادات والعلوم أحق الأشياء بالاعتبار، ثم بعدها عادات وعقائد تختص بالمبعوث اليهم، فتعتبر تلك أيضا، وقد جعل الله لكل شيء قدرا».[٥٠]

يلمح الدهلوي هنا الى غرضين بارزين في الشريعة؛ احدهما احوال نبي القوم، والثاني احوال المكلفين (تقاليدهم، وعاداتهم، وبنيتهم الجسدية وطاقتهم) بحيث لو تبدل احد هذين الجانبين تبدلت القوانين الخاصة به. ويؤكد خصوصا ان الحسن والقبح، والطهر والرجس، قيم ترجع الى عرف القوم وعاداتهم ومعتقداتهم، فيقول: كما ان العلوم تصاغ في اذهان العرب بلغة والفاظ عربية، كذلك يتطابق الحسن والقبح مع اعرافهم ومألوفاتهم. ويسوق مثالا من تحريم الزواج من اخت الزوجة على المسلمين دون اليهود، فاليهود كانوا يرون اخت الزوجة اجنبية تماما، ومن اقرباء الأب، ولا يترددون عليها مطلقا، خلافا لتقاليد العرب.[٥١] انه يرى للاعراف والتقاليد القومية إسهاما كبيرا في صياغة الشريعة الدينية، ويقول: ان الانبياء لم يروا ضرورة لتغيير ما كان عليه قومهم، من آداب، واساليب اكل وشرب، ولباس، وبناء بيوت، وتجمّل بالحلي، وزواج، وبيع وشراء، وقضاء، وقصاص، وعقوبات، طالما لم تتعارض مع المصالح العامة للدين (تعليم العبادات، وتحسين المعيشة، والتوسط بين الرهبة، والبذخ الملوكي): «والراسخ في العلم يعلم ان الشرع لم يجئ في النكاح والطلاق، والمعاملات، والزينة، واللباس، والقضاء، والحدود، وقسمة الغنيمة، بما لم يكن لهم به علم، أو يترددوا فيه اذا كلفوا به، نعم انما وقع إقامة المعوج، وتصحيح السقيم، كان قد

كثر فيهم الربا فنهوا عنه، وكانوا يبيعون الثمار قبل ان يبدو صلاحها، يختصمون، ويحتجون بعاهات تصيبها، فنهوا عن ذلك البيع، وكانت الدية على عهد عبدالمطلب عشرة من الابل، فلما رأى ان القوم لا يرتدعون عن القتل بلغها مائة، فأبقاها النبي صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك، وأول قسامة وقعت هي التي كانت بحكم ابي طالب، وكان لرئيس القوم مرباع[٥٢] كل غارة، فسن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الخمس من كل غنيمة، كان قباذ وابنه انوشروان وضعا عليهم الخراج والعشر، فجاء الشرع بنحو من ذلك، وكان بنو اسرائيل يرجمون الزناة، ويقطعون السراق، ويقتلون النفس بالنفس، فنزل القرآن بذلك، وأمثال هذه كثيرة جدا، لا تخفى على المتتبع، بل لو كنت فطنا محيطا بجوانب الاحكام لعلمت ايضان ان الانبياء عليهم السلام لم يأتوا في العبادات غير ما عندهم، هو، أو نظيره، لكنهم نفوا تحريفات الجاهلية، وضبطوا بالاوقات والاركان ما كان مبهما، واشاعوا بين الناس ما كان خاملا».[٥٣]

واخيرا يذكر الدهلوي رأيه في الدين الناسخ لكل الاديان، مؤكدا ان ليس شرط نجاح هذا الدين بأن يترك زعيمه الناس والاقوال المختلفة لحالها، ويمضي سننه وشرائعه هو، بل يجب: «ان يدعو قوما خاصين الى السنة الراشدة، ويزكيهم، ويصلح شأنهم، ثم يتخذهم بمنزلة جوارحه، فيجاهد أهل الأرض ويفرقهم في الآفاق... وذلك لأن هذا الامام نفسه لا يتأتى منه مجاهدة أمم غير محصورة، واذا كان كذلك وجب ان تكون مادة شريعته ماهو بمنزلة المذهب الطبيعي لأهل الاقاليم الصالحة، عربهم وعجمهم، ثم ما عند قومه من العلم، والارتفاقات[٥٤]، ويراعي فيه حالهم أكثر من غيرهم، ثم يحمل الناس جميعا على اتباع تلك الشريعة، لأنه لا سبيل الى ان يفوّض الأمر الى كل قوم، أو الى ائمة كل عصر، اذ لا يحصل منه فائدة التشريع أصلا... فلا أحسن، ولا أيسر من يعتبر في الشعائر، والحدود، والارتفاقات عادة قومه المبعوث فيهم، ولا يضيق كل التضييق على الآخرين، الذين يأتون بعد».[٥٥]

التقييم المفصل لافكار الدهلوي يقتضي مقاما ارحب. وما يستفاد بوضوح من آرائه هو ان تشريع الاحكام الفقهية، والآداب الشرعية، وصور المراسم العبادية وغير العبادية، والدساتير الفردية والجماعية، (لا مقاصد الشارع وغايات ومصالح الشرائع،

وهي من ذاتيات الدين) مشروط اساسا بالظروف الروحية، والاجتماعية، والجغرافية، والتاريخية، والقومية، بحيث لو كانت الظروف على نمط آخر لاتخذت تلك الآداب والاحكام والدساتير اشكالا ونظما اخرى، لا ان المصالح والمفاسد نفس الامرية لها وحدها الدور في صياغة الاحكام، دون اخذ الظروف التاريخية بنظر الاعتبار. وحسب رأي الدهلوي: لو ان رسول الاسلام بعث في قوم آخرين، بعادات، وآداب، واعراف اخرى، لكانت صور العديد من احكامه على نحو آخر، مع بقاء مقاصد شريعته على حالها (أي حفظ الدين، والعقل، والروح، والنسل، والمال)، ولكانت احكام القصاصات مثلا، أو الديات، والنكاح، والطلاق، والطهارة والنجاسة، ولباس الرجال والنساء، وعموم احكام الرجال والنساء، والعبيد والاحرار، من المسلمين وغير المسلمين، و...الخ، على نحو مختلف، مع بقاء الاسلام اسلاما. أما السؤال: ما هو الفقه الذي تتمخض عنه فلسفة الفقه هذه، فهو ليس موضوع كاتب السطور هنا، الا ان عرضية جل الاحكام الفقهية، وحتى الضروريات منها، مسألة لا شبهة فيها، حتى الصلاة والصيام تتناسب وطاقة المتوسطين من الناس، ولو كانت طاقتهم اكبر، ربما تضاعفت تكاليفهم. والاجتهاد لن يختزل وفق هذا الرأي في قضية اصل البراءة، والاستصحاب، وفروع العلم الاجمالي، وما الى ذلك، بل سيغدو عموما ضربا من « الترجمة الثقافية » تجري في كل العرضيات، وتنقل «كحامل التمر الى البصرة» العربي الى «كحامل الكمون الى كرمان، زيره به كرمان بردن» الفارسية، أي الحفاظ على الروح والتصرف في الجسم، بمعنى ملاحظة الاعراف، والآداب، والطبيعة الثقافية، وصيانة مقاصد الشريعة، لا في الشكل، بل في الروح والمعنى، ونقلها من شكل الى آخر،[٥٦] فالسماح بقراءة صيغ النكاح والطلاق بلغات غير العربية، باعتبار انها عرضية، من ابسط واقل النتائج المرجوة من هذا الرأي (ولها انصارها ومعارضوها بين الفقهاء طبعا). كما ان من ابرز مصاديق العرضيات انبثاق دية العاقلة، وحرمة القتال في الاشهر الحرم، عن نمط العلاقات القبلية والعقود الموسمية المألوفة بين العرب قبل الاسلام. اضف الى شبه اجماع راح يتكون بشأن عرضية الرق في الاسلام، وانه حالة مفروضة على الدين الحنيف وليست من صميمه. على ان القضية اسمى وارقى من هذه الحدود،

ففي تخطي العرضيات، أو ترجمتها الى عرضيات ثقافة اخرى، ثمة مصاديق تحررية تطويرية مكلِفة يرسي اكتشافها وتفصيلها نظما ومرجعيات جديدة في الفقه.

ح: الاحداث التي شهدها تاريخ الاسلام، ان في عصر ائمة الدين، وان في الازمنة التي تلتهم، تصنف كلها في عداد الاعراض، وكان يمكن ان لا تحدث، أما وقد حدثت فلا يصح اعتبارها من اصول العقيدة والدين. وعموما فان ادوار الشخصيات الدينية (باستثناء شخصية الرسول الذاتية في بنية الدين) عرضية كلها، وهي وطيدة الصلة جدا بالصدفة التاريخية.

فانتخاب ابي بكر وعمر وعثمان للخلافة، ثم تبوّء الامام علي(ع) زمام الحكم، واقصاء ائمة الشيعة عن هذه المهمة، وغيبة الامام الثاني عشر، وكونهم اثني عشر اماما، و... الخ، كلها امور عرضية، لذلك ينبغي النظر اليها كاحداث تاريخية ممكنة لا اكثر. هذه كلها امور ضرورية أو تصادفية بنفس المقدار، لذا كانت كلها من اجزاء الاسلام التاريخي، لا من اقسام الاسلام العقيدي. والايمان يتعلق بالاسلام العقيدي، لا بالاسلام التاريخي.

ان المؤمنين الذين قضو نحبهم في حياة الرسول، ولم يمتد بهم الزمن لمشاهدة الاحداث اللاحقة، على درجة من الايمان ربما ضاهت الذين طالت بهم الاعمار. كذا الحال فيما يخص قضية الوضع والتزييف، والروايات الكاذبة، والاسئلة غير المحبذة في كيان الاسلام التاريخي، وجميعها شؤون عرضية غير محمودة. ويتاح القول ان الاسلام التاريخي، وتاريخ الاسلام (بكل شخصياته واحداثه الصغرى والكبرى، والحسنة والسيئة) كالبدن بالنسبة لروح الاسلام، أو هو كالبسط لمقاصد الشارع، بسط يكتنف عناصر حميدة واخرى مقيتة.

خاتمة واستنتاج

ليس للدين ذات وماهية ارسطية، انما للشارع مقاصد هي ذاتيات الدين.[٥٧] ويستعين الشارع للتعبير عن هذه المقاصد، وتفهيمها، وتحصيلها، بلغة خاصة اولا، ومفاهيم خاصة ثانيا، واساليب خاصة ثالثا (الفقه والاخلاق). وترسم جميع هذه الخطط

في زمان (رابعا) ومكان (خامسا) محددين ولأجل قوم معينين (سادسا) بطاقات بدنية وذهنية معلومة. ويتعرض رسول الشريعة لردود افعال (سابعا) واسئلة (ثامنا) فيرد عليها باجابات معروفة (تاسعا). كما ان حركة تيار الدين في شعاب الزمن يستولد بدوره احداثا معينة، دافعا البعض الى التصديق (عاشرا) والبعض الآخر الى التكذيب (احد عشر). ويرتبط الجاحدون والمؤمنون بعلاقات خاصة مع بعضهم ومع الدين (اثني عشر) فيتقاتلون أو يشيدون الحضارات، ويعكفون على فهم الافكار والتجربة الدينية وبسطها (ثلاثة عشر)، أو ينهمكون في تخريبها وتضعيفها (اربعة عشر).

هذه اربع عشرة نقطة، تتأتى عن تاريخية الهوية الدينية، وبشريتها، وتدرجها، وحواريتها، وديناميكيتها. انها العرضيات الكثيفة التي تكتنف ذات الدين الثمينة في داخلها، ولا مفر لاكتشاف هذه الجوهرة من خرق تلك القشور. إن معرفة العرضيات والاتفاقيات، وتمحيصها، يستلزم تشريح(٥٨) الجسد التاريخي للديانة، ففي ضوء نظرية منقحة لتوقعاتنا من الدين، تتمايز اولا مساحات التعاليم الدينيةعن مساحات الارشادات غير الدينية (كأن يستبعد الطب، والسيمياء، و... الخ)، ثم بفحص واستقراء وملاحظة الاجزاء الداخلية للدين، بكل دقة (على غرار ما صنعه الجويني، والغزالي، والشاطبي، في المضمار الفقهي)، وبارساء خطط ذهنية، وافتراض احوال وظروف ممكنة، غير متحققة تاريخيا (شرطيات بخلاف الواقع: لو كان القوم قوما آخرين، ولو كانت لهم ردود افعال واستفهامات غير التي كانت، ولو اتيحت لهم قدرات ذهنية وجسمية اخرى، أو لغة وثقافة اخرى، أو عادات وتقاليد مختلفة، ولو كتب للرسول عمر اطول أو اقصر، ولو بعث في القرن العشرين، ولو كانت جزيرة العرب اقليما صناعيا، ولو دخل الجميع في الاسلام، أو لو لم يدخل احد في الاسلام، ولو لم يدخل الاسلام ارض ايران، أو مصر، ولو .. ولو..، فاية تغييرات كانت ستطرأ على الدين يا ترى؟).

ومن خلال ازالة القشور والتراكمات العرضية، يمكن التوصل الى الذات الجوهرية، بل الى نظرية حول ذات الدين، ومقاصد الشارع، تتجدد دوما بكشفها عن عرضيات جديدة، وافتراض شرطيات جديدة. هذه الدراسات ستكرس فكرة عدم امكان الوصول لأي ذاتي عن طريق أي عرضي. الاسلام العقيدي هو عين الذاتيات، والاسلام التاريخي عين العرضيات، والانتماء للاسلام رهن بالاعتقاد والالتزام بالذاتيات،

والمعرفة الدينية النظرية، بمعنى تمييز الذاتيات من العرضيات، والاجتهاد الفقهي المتوكئ على ترجمة العرضيات ثقافيا. والحمد لله العلي الكبير رب العالمين.

الهوامش

(١) كلمتا الذاتي والعرضي (في العربية) معادلات جيدة لـ substantial و accidental في اللغات اللاتينية. Sub تعني الفرع أو تحت و stare مصدر بمعنى الثبات والاستقرار. وبهذا يكون معنى substance اجمالا هو الشيء الذي يقع تحت (تحتي). وتتكون كلمة accident من ad + cident. و ad بمعنى «على» و cadere مصدر بمعنى الوقوع. فيكون معنى accident الوقوع على أو العلوي (الفوقي). وكأن العرضيات التي تطرأ على الذات حجب تقع على الذات فتحيط بها وتحتويها. ومعنة الكلمة accidental بالتصادفي تقلص المعنى وتضلل المخاطب. وكلمة contingent التي تعني الشيء الممكن، قد تترجم احيانا بـ «العرضي». لكننا تعمدنا هنا اجتناب مفردات الممكن والضروري، لأن كل عرضي ممكن من دون ان يكون العكس صحيحا. وكل ذاتي ضروري، وليس كل ضروري ذاتيا.

(2) To carry caol to Newcastle.

(٣) المعروف ان المثل العربي في هذا الباب هو قولهم: «كناقل التمر الى هجر». غير ان الكاتب استعمل الصيغة المذكورة في النص (التحرير).

(٤) جلال الدين الرومي، المعروف بـ «مولوي» و«مولانا» من كبار الشعراء المتصوفة بالفارسية، ولد في بلخ عام ٦٠٤هـ، وتوفي عام ٦٧٢ هـ، ودفن في قونيه في تركيا. يقال ان نسبه ينتهي الى الخليفة الأول أبي بكر. (التحرير).

(٥) مثنوي معنوي، تصحيح وتحقيق: عبدالكريم سروش، مقدمة الدفتر الخامس، انتشارات علمي فرهنكي، طهران ١٣٧٥ ش (١٩٩٦م).

(٦) محمد اقبال اللاهوري، احياء التفكير الديني في الاسلام، ترجمة: احمد آرام، الفصل الخامس، روح الثقافة الاسلامية. من الصعب العثور في كل التراث الصوفي على عبارة تستطيع رسم الفارق السايكولوجي بين الرسل والمتصوفة بهذه الدقة.

(٧) سيد حيدر الآملي، جامع الاسرار ومنبع

الانوار، الاصل الثالث، القاعدة الرابعة، انتشارات علمي وفرهنكي، وانجمن ايرانشناسي فرانسه، ١٣٦٨ ش (١٩٨٩م).

(٨) ستظهر هذه الدراسات قريبا بعون الله في كتاب بعنوان «اجناس التدين».

(9) Cantwell Smith.

(10) Context of Discovery.

(11) context of Justification.

(12) Games.

(١٣) بهذا الخصوص انظر «رسالة في تاريخ الاديان» لمرسيا الياد، ترجمة: جلال ستاري، منشورات سروش ١٣٧٢ ش (١٩٩٣م) وهو مصدر مفيد ونافع.

(١٤) الرومي، مقدمة الدفتر الاول من المثنوي.

(15) Counter factuals.

(16) Deconstruction.

(17) Counterfactuals.

(١٨) حامد الغار، المستشرق والمؤرخ البريطاني ـ الأمريكي المسلم، الذي يعد تضامنه مع بعض الدارسين نقطة سوداء في ملفه. وقد تناغم معهم في مؤاخذة كاتب السطور على اعتبار العربية امرا عرضيا في الاسلام، فاضحا عجزه عن ادراك مسألة بسيطة، وهي ان رسول الاسلام لو كان قد ظهر في المانيا مثلا لكان لسانه الديني المانيا، وهو يقول معرضا: لابد انه ضرب مثالا من اللغة الالمانية مستحضرا تجربة مارتن لوثر!

(١٩) من المعروف في فقه اللغة ان العربية لم تلجأ الى نظام اللاحقة، الشائع في سواها من اللغات، من قبيل (بان) في الفارسية «باغ بان، دروازه بان» أو «tion» في الانجليزية «Orientation، Capitulation» ونحو ذلك، وقد استخدمت اللغة العربية بديلا متفردا، هو نظام الأوزان الصرفية، فصيغ الفاعل، والمفعول، والتفاعل، والاستفعال، والانفعال، والتفعل ... الخ، تتقبل شتى المواد اللغوية، حتى الأجنبية والمعربة، ولذلك تتسع خيارات اللغوي في بناء المفاهيم، أو الاصطلاحات الجديدة، في ظل الامكانات الواسعة المتاحة، التي تقدمها له صيغ الصرف المتنوعة، في بنائها، الأكثر تعقيدا، والأوسع حيلة، والأروع جرسا وايقاعا، من نظام اللواحق.

اضافة الى وجود عدد من اللواحق في العربية، كما في حالة الجمع السالم، والتثنية، ونحوهما. وكملاحظة مقارنة نجد اللغة الفارسية تسرف في اقتباس المصطلح اللاتيني، ولاسيما الفرنسي، دون ان تعمد الى إعداد معادلات فارسية واضحة. فمثلا حين نقارن بالعربية، نجد بعض المصطلحات، كالتعددية، والواقعية، والوضعية، والشيوعية، وغيرها،

مما هو مترجم عن اللغات اللاتينية الى العربية، تقابلها استخدامات باللغة الفارسية تمثل اللفظ الحرفي أو المعرّف قليلا، عن الفرنسية غالبا، أو الانجليزية، اذ تجد ما يقابلها بالترتيب، كما يلي: بلوراليزم، رئاليسم، بوزيتيفيسم، كمونيسم، وهكذا. بل حتى حين يوجد معادل فارسي للتعددية، أقره مجمع اللغة الفارسية في طهران، فإنه لا يشيع بسهولة، على سبيل المثال مصطلح «تكثر گرائي» معادل فارسي للتعددية، غير انه غير متداول بمستوى تداول المصطلح اللاتيني «بلوراليزم».

ويبدو ان المنهج الذي تعاطت به الفارسية مع العربية تاريخيا ـ بعد دخول ايران الاسلام ـ والذي ادى إلى اقتباس هائل للمفردات العربية وموادها، في الآداب، والعلوم، واللهجات الدارجة، حتى مطلع عصر النهضة، عادة يتكرر مع اللغات اللاتينية، في العصر الحديث، بينما لا توجد حالة مناظرة، بهذا المستوى والحجم من الاقتباس في اللغة العربية. (التحرير).

(٢٠) لاحظ دراسة المرحوم الدكتور محمود حسابي حول هذا الموضوع في مجلة «كيهان فرهنكي».

(٢١) الرحمن/ ٧٢.

(٢٢) الغاشية/ ١٧.

(٢٣) الواقعة/ ٢٩.

(٢٤) الرحمن/ ٦٨.

(٢٥) عبس/ ٢٨.

(٢٦) عبس/ ٢٩.

(٢٧) التين/ ١.

(٢٨) الغاشية/ ١٤ ـ ١٦.

(٢٩) التكوير/ ٤.

(٣٠) التكوير/ ٨ ـ ٩.

(٣١) المرسلات/ ٣٢ ـ ٣٣.

(٣٢) لمعرفة الجذور غير العربية لهذه المفردات، والقنوات المحتملة التي سلكتها الى اللغة العربية والقرآن الكريم، انظر الكتاب البحثي لآرتور جفري «المفردات الدخيلة في القرآن الكريم» نقله للفارسية: فريدون بدره أي، طوس ١٣٧٢ش (١٩٩٣م).

(٣٣) يذكر ايزوتسو هذا المعنى اساسا في مضمار المفردات المفتاحية في الفلسفة الاسلامية فيقول: «الفلسفة الاسلامية منظومة من مجموعة كلمات نصف شفافة» توشي هيكو ايزوتسو «الله والانسان في القرآن» ترجمة: احمد آرام، ص ٨٠.

(٣٤) م.ن ص ٣٢.

(٣٥) القمر / ٣٢.

(٣٦) القضية المركزية هنا قضية تجليات ثقافية، وليست بنى اقتصادية، لذلك لا تذهب الشبهات الماركسية باذهان المستشكلين.

(٣٧) نعم، إذا قال قائل: ان التجربة الدينية لم ولن تتاح الى قلب عالم كبير كبطليموس، وفي ظل المناخ الاساطيري والعقلانية الغرائبية القديمة، أو ان الفكر الديني غير ممكن الاثبات والدفاع عنه الا في ضوء العلوم القديمة المدحوضة، فقد افتى لا بانتهاء المهمة النبوية وحسب، بل بختم التجربة النبوية، وشكك لا في وجود الدين، بل في امكان وجوده في هذا العصر. وهذا رأي ورؤيا لا يشفع لها الواقع، ولا هي من متبنيات كاتب السطور.

(٣٨) نحيل التفصيل في هذا المضمار الى مناسبة اخرى، الا ان رأي كاتب السطور اجمالا هو ان حكم العلوم الطبيعية الدينية والعلوم الانسانية الدينية واحد.

(٣٩) مقدمة ابن خلدون. تحقيق: علي عبدالواحد وافي، ج ٣: ص ١١٤٣ـ ١١٤٤.

(٤٠) عالجت السمة الحوارية للدين في دراسة «بسط التجربة النبوية».

(٤١) محمد حسين الطباطبائي، الميزان،ج ٦، ص ١٥٣ ـ ١٥٤.

(٤٢) نهج البلاغة، ج ٤: ص ٢٤، كلمة ١٠٥، تحقيق: محمد عبده، دار المعرفة، بيروت. والتفسير الصافي، ج ٢: ص ٩٢، تحقيق: حسين الاعلمي، مكتبة الصدر، ١٤١٦ هـ طهران.

(٤٣) شاه ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، ج ١، ص ٩١، دارالتراث، القاهرة، ١٣٥٥هـ.

(٤٤) ابو حامد الغزالي، احياء علوم الدين، الربع الاول، كتاب العلم، في تقسيمات العلوم.

(٤٥) صيانة الدين والعقل والروح والنسل والمال، هي المقاصد الخمسة للشريعة، والنوايا المركزية الخمس للفقه، وقد شرعت كافة القوانين الاجتماعية الاسلامية لحفظها وتأمينها. وقد تحدث عنها الغزالي في الاحياء (ج ٣) بصورة مجملة، وبشيء من التفصيل في شفاء الغليل والمستصفى. ثم اوضحها الفقيه الكبير الشاطبي باسهاب في الموافقات.

(٤٦) احياء علوم الدين، الربع الرابع (المنجيات) كتاب المراقبة والمحاسبة. فصل بيان حقيقة المراقبة، مج ٤: ص ٤٠١، دار المعرفة، بيروت. وقد عالج كاتب السطور هذه الاشكالية في المصدر:

أ: حلة التهذيب على جسد الإحياء، قصة ارباب المعرفة، عبدالكريم سروش، صراط ١٣٧٥ ش (١٩٩٦م).

ب: احياء العلوم، دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٧، طهران ١٣٧٦ ش (١٩٩٧م).

(٤٧) هو أحمد بن عبدالرحيم المعروف بشاه ولي الله الدهلوي، ولد في الرابع من شوال سنة ١١١٤هـ/ ١٧٠٢م، في بلدة علىٰ مقربة من دلهي، وتوفي في التاسع والعشرين من شهر محرم سنة ١١٧٦هـ/ ١٧٦٣م، بعد بلوغه الحادية والستين. وصفه صاحب نزهة الخواطر ج ٦: ص ٤٠٦ بقوله: «وان الشيخ ولي الله مثله مثل شجرة طوبى، أصلها في بيته، وفرعها في كل بيت من بيوت المسلمين». وقد كتب اكثر من مئة كتاب، اهمها كتاب: حجة الله البالغة. (التحرير).

(٤٨) وهو كتاب في حكمة واسرار وخواص الاعمال والاحكام الشرعية وعلل تشريعها، وهو بحسب ادعاء المؤلف ثمرة نوع من الالهام والاشراق، ففي مكاشفة شاهد النبي الاكرم(ص) ثم شاهد الامامين الهمامين الحسن والحسين(ع) في الرؤيا فاعطياه قلما وقالا هو قلم جدنا رسول الله، قرر المؤلف بعد ذلك واثر ردح من الزمن قضاه في التدبر في مصالح الشريعة ومقاصدها، ان ينظم افكاره ويدونها ويخرجها في كتاب (مقدمة الكتاب).

(٤٩) آل عمران/٩٣.

(٥٠) حجة الله البالغة، ج ١، ص ٨٨ ـ ٩٠.

(٥١) م.ن، ص ٩٠.

(٥٢) نوق تلد في أول النتاج، وهذه الاموال من الغنيمة كانت من حق الرؤساء. (التحرير).

(٥٣) م.ن، ص ١٠٥.

(٥٤) يرتفق أي ينتفع، والارتفاقات بمعنى الانتفاعات. ويستخدم الشاه ولي الله الدهلوي هذا المصطلح بمعنى كيفية اشباع الانسان لحاجاته المتنوعة في الحياة. (التحرير).

(٥٥) م ن، ص ١١٨.

(٥٦) قضية المصالح والمفاسد نفس الامرية وصلاتها بالظروف التاريخية والجغرافية لنزول التشريعات، تذكرني بتحول مهم في تاريخ علم الكيمياء، فقد كان الكيمياويون الى ما قبل كلود برتلو (Bertholet) الكيمياوي الفرنسي في القرنين السابع عشر والثامن عشر للميلاد، يعزون تفاعل المواد مع بعضها الى ميلها للتفاعل فيقولون: ان المادة «أ» لا تميل

للتفاعل مع المادة «ب» ولذلك لا تنجح عمليات التركيب بينهما، ولو كان لها ميل لتفاعلت واتحدت. وقد سادت فكرة الميل التفاعلي هذه في كل الاوساط العلمية آنذاك، رغم طابعها السحري الهلامي.

واكتشف برتلو ان احجام وتركيز المواد ذو دور في التفاعل بينهما، فان لم يتفاعل «أ» مع «ب» يمكن تغيير تركيزه وسيتفاعل. وهكذا انحسرت فكرة الميل التفاعلي (Affinity) وراح الكيمياويون رغم عدم انكارهم لها، يدرسون تركيز المواد وباقي خصائصها، ليستطيعوا التركيب بينها عمليا. وكأن تلك الفكرة الغامضة اسفرت عن نفسها في مرايا هذه الحقائق. وكذلك حال المصالح الحقيقية التي ستسفر بعد الآن في مرآة الظروف التاريخية.

(٥٧) سأتطرق لذاتيات الدين الاسلامي بعون من الله في دراسة اخرى. وذاتيات الاسلام عموما هي: ١ـ ليس الانسان الها، بل هو عبد لله (عقيدة) ٢ـ السعادة الاخروية اعظم غايات الحياة البشرية، واهم اهداف الاخلاق الدينية (اخلاق) ٣ـ حفظ الدين، والعقل، والنسل، والمال، والروح، اهم مقاصد الشارع في الحياة الدنيا (الفقه).

(58) Deconstruction.